Exeg.to
552
k

Matthias

Eccq. 552 1/2

4° Exeg. 552 k

Exegetischer Versuch

über

Galater III, 16. 20.

Von

Dr. G. W. Matthias,

Lehrer am Gymnasium zu Cassel.

Besonderer Abdruck aus dem Programm des Gymnasiums zu Cassel für 1849.

Cassel, 1849.

Druck von Theodor Fischer.

BIBLIOTECA
MONACENSIS

Exegetischer Versuch über Galat. III, 16. 20.

Daß der Brief des Paulus an die galatischen Christen besonders im 3. Capitel Schwierigkeiten enthalte, wie kaum ein anderer Abschnitt der paulinischen Briefe sie bedeutender darbiete, wird von keinem Kenner der neutestamentlichen Exegese geleugnet werden. Zwei Stellen sind es hauptsächlich, die den Auslegern von jeher viel Noth und Mühe bereitet haben: ich meine den 16. und 20. Vers jenes Capitels. Weder von dem einen, noch von dem anderen, so scheint es mir wenigstens, ist bis jetzt eine Erklärung gegeben worden, die sich als feststehendes Ergebniß der exegetischen Forschung betrachten ließe. Ist dies in Bezug auf den 16. Vers auch weniger anerkannt und in die Augen fallend, so glaube ich doch, daß die großen Schwierigkeiten desselben noch keineswegs eine Lösung gefunden haben, die theils von Seiten der Sprache, theils von Seiten des Sinnes völlig genügen möchte. Der 20. Vers dagegen ist von jeher gewisser Maßen als ein exegetisches Räthsel betrachtet worden, und die Zahl der aufgestellten Erklärungen*) beweist zur Genüge, mit welchem Eifer die Ausleger sich um die Lösung desselben bemüht haben. Von den mannigfachen Versuchen aber, den Sinn dieser Stelle zu enträthseln, hat noch keiner als völlig befriedigend sich allgemeine Geltung verschaffen können. Derjenige wenigstens, welcher von de Wette (Kurzgefaßt. exeg. Hdb. z. N. T. 2. B. 3. Th. S. 49 2. Aufl.) als der beste bezeichnet wird, möchte wohl noch manchen gerechten Bedenken Raum bieten. Ohne hier auf Näheres einzugehen, will ich nur dies dagegen erinnern, daß der Hauptgedanke jener Erklärung: „Gott ist die ewige (vollkommene) Einheit," selbst angenommen, daß keine sprachliche Schwierigkeit einem solchen Sinne entgegenstände, eher für einen Philosophen neuerer Schule, als für einen Apostel Christi geeignet, die Erklärung als Ganzes aber in der Art ihrer Entwicklung gar zu künstlich erscheinen dürfte. Noch schlimmer steht es meiner Ansicht nach um die anderen Versuche der Auslegung, die von de Wette a. a. O. erwähnt werden. Kein einziger unter ihnen läßt die Stelle als ein organisches Glied des Zusammenhanges und nicht vielmehr als ein fremdartiges

*) Schon Winer zählte nicht weniger als 250 Erklärungen, und diese Zahl ist seitdem nicht unbeträchtlich vermehrt worden.

und störendes Element erscheinen, — ein Umstand, der schon an sich betrachtet für die Richtigkeit jener Erklärungen wenig günstig, bei der Schärfe der Dialektik aber, durch welche sich gerade die pauliniſche Darstellung auszeichnet, unstreitig mehr als bedenklich ist.

Bei diesem Stande der Auslegung glaubte ich nun, einer eigenen, von fremdem Ansehn unabhängigen Forschung nicht entrathen zu können, und indem ich so jene Stellen nach ihrem sprachlichen Sinne und dialektiſchen Zusammenhange betrachtete, hat sich mir hinsichtlich beider eine Erklärung gebildet, die von den bisherigen Auslegungsversuchen wesentlich abweicht und ihrer Neuheit wegen einer näheren Besprechung nicht unwerth erscheinen möchte. Das Ergebniß meiner Untersuchung näher zu entwickeln, ist der Zweck der folgenden Abhandlung. Wenn in derselben mitunter auch solche Stellen, die mit den fraglichen nicht in unmittelbarer Verbindung stehen, ausführlich erörtert werden, so möge dies darin eine Entschuldigung finden, daß ich mich meinen Lesern gegenüber verpflichtet glaubte, streitige Punkte nicht ohne Darlegung meiner eigenen Ansicht zu berühren und möglichen Einwendungen gegen die Richtigkeit meiner Behauptungen im Voraus zu begegnen. Auf eine ausführliche Würdigung entgegengesetzter Ansichten einzugehen, liegt außerhalb meines Zweckes; gleichwohl werde ich es nicht immer vermeiden können, und es wird namentlich der 16. Vers sein, bei welchem ich die hergebrachte Erklärung näher zu beleuchten und mit Bezugnahme besonders auf de Wette zu widerlegen versuchen werde. Doch ich komme zur Sache.

Hat der Ausleger, wenn er nicht auf Abwege gerathen will, überhaupt die Verpflichtung, den Zusammenhang des zu Erklärenden nach allen seinen Beziehungen stets klar und unverrückt festzuhalten, so gilt dieselbe meines Erachtens für die Stellen Gal. III, 16. 20 mit ganz besonderem Nachdruck. Wenn wir daher versuchen wollen, über die Erklärung dieser Stellen unsere Ansicht zu entwickeln, so scheint es hierzu vor Allem erforderlich, daß wir uns den Zusammenhang theils mit dem Vorhergehenden, theils mit dem Nachfolgenden möglichst klar und bestimmt vergegenwärtigen. Zum Ausgangspunkte für unsere Darlegung nehmen wir den Anfang des 3. Capitels. Paulus rügt hier im Tone des Unwillens und der Verwunderung, daß die Galater, statt festzuhalten an der Wahrheit, wie er sie ihnen verkündigt habe, von dem Blendwerk falscher Lehre sich hätten bethören lassen, nicht mehr von dem Glauben an Christus, sondern von Gesetzeswerken das Heil zu erwarten (V. 1). Wie unverständig sie in dieser Beziehung gewesen seien, zeigt er ihnen auf doppelte Weise. Zuerst beruft er sich auf ihre eigene Erfahrung, indem er sie fragt, wodurch sie vordem den Geist empfangen hätten, ob durch das Gesetz, oder durch die Predigt des Glaubens (V. 2—5). Sodann aber verweist er sie auf das, was einer Seits der Glaube, anderer Seits das Gesetz zur nothwendigen Folge habe. Vom Glauben sagt er, daß derselbe die Gerechtigkeit und mit der Gerechtigkeit zugleich auch den Segen bringe, welcher dem Abraham für die Heiden von Gott sei verheißen worden. Vom Gesetze dagegen zeigt er, offenbar um die Herrlichkeit des Glaubens dadurch desto heller ins Licht zu stellen, daß dasselbe seiner ganzen Natur nach so wenig im Stande gewesen sei, die εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ d. i. das Heil zu vermitteln, daß es vielmehr über Alle, die ihm unterworfen waren, die κατάρα d. i. den Fluch gebracht habe (V. 6—12). Diesen Fluch abzuwenden, sei Christus am Holze des Fluches d. i. am Kreuze gestorben, und damit in der Lebensgemeinschaft mit ihm der Segen Abrahams zu den Heiden käme, habe er durch das Lösegeld seines Blutes zunächst diejenigen losgekauft, die unter dem Fluche standen, habe sie losgekauft, damit auf diese Weise Alle, sowohl Juden als Heiden, durch den

Glauben und nicht durch Gesetzeswerke der Verheißung des Geistes (vgl. Joel III, 1 ff.) theilhaftig würden (V. 13. 14). Kam nun hiernach, um den Segen Abrahams zu erlangen, Alles auf den Glauben an und Nichts auf Gesetzeswerke, so konnte es den Anschein gewinnen, als beabsichtige Paulus, das Gesetz Gottes, wo nicht als etwas positiv Schädliches, doch wenigstens als etwas rein Ueberflüssiges darzustellen. Um daher Mißdeutungen dieser Art bestimmt abzuweisen, mußte der Apostel die Frage erörtern, welche Stellung das Gesetz dem Glauben gegenüber in der göttlichen Heilsökonomie überhaupt einnehme. Diese wichtige Frage entwickelt er theils auf negative, theils auf positive Weise. In negativer Hinsicht erklärt er Zweierlei: erstens, daß das Gesetz nicht die Bestimmung gehabt habe, die Verheißung aufzuheben (V. 15—18), und zweitens, daß es, als der Uebertretungen und nicht der Rechtfertigung wegen gegeben, mit der Verheißung nicht im Widerspruch stehen könne (V. 19 — 22). Daran schließt sich dann die positive Erklärung, daß wir durch den Glauben an Christus Gottes Söhne und als solche vom Zwange des Gesetzes frei geworden seien (V. 23 ff.).

Dies ist im Allgemeinen der Gedankengang, den ich im 3. Capitel von dem Apostel befolgt finde, und erst nach dieser Auseinandersetzung kann ich es unternehmen, meine Ansicht zunächst über den 16. Vers des 3. Capitels darzulegen und zu entwickeln.

In dem Abschnitt von V. 15 bis 18 führt also Paulus den Satz aus, daß das Gesetz nicht habe dazu bestimmt sein können, die Verheißung Gottes umzustoßen und an ihrer Statt Bedingung des Heils zu werden. Zur Begründung dieses Satzes beruft er sich auf die Analogie der Verheißung mit einem unter Menschen errichteten Bunde. „Hebt doch Niemand", sagt er, „den Bund eines Menschen auf, wenn derselbe einmal rechtskräftig gemacht ist, oder verordnet Etwas hinzu." Bei der Erklärung dieser Worte muß ich auf Zweierlei hinweisen, was meiner Ansicht nach die meisten Ausleger theils unrichtig aufgefaßt, theils nicht gehörig entwickelt haben. Das Erste betrifft die Partikel ὅμως, das Zweite das Wort ἀνθρώπου. Durch ὅμως, hier zu übersetzen durch ein unbetontes „doch", drückt der Apostel deutlich die Beziehung auf einen verschwiegenen Concessivsatz aus. Diese Partikel ist nämlich wie sonst öfters, so auch hier dazu gebraucht, um die Richtigkeit der aufgestellten Behauptung ungeachtet eines vorschwebenden Widerspruches, mithin unter stillschweigendem Zugeständniß einer anderen scheinbar widerstreitenden Behauptung mit Nachdruck hervorzuheben. (Man vergleiche hierzu, was de Wette zu der Stelle 1 Kor. XIV, 7 bemerkt hat). Die adversative Kraft der Partikel erscheint bei dieser Art ihres Gebrauches wenn auch als abgeschwächt, doch keineswegs als erloschen. Was nun hier dem Apostel als anscheinender Widerspruch vorschwebte, kann erst später bestimmt werden. Nur das muß ich schon jetzt bemerken, daß der scheinbar widersprechende Satz, wie dies die Stellung von ὅμως unverkennbar zeigt, aus keinem anderen Begriffe, als aus dem Begriffe ἀνθρώπου zu ergänzen ist. Das letztere Wort nämlich wird hier vor den andern Worten des Satzes als stark betonter Begriff hervorgehoben, und es ist abermals die Wortstellung, worin ich den Beweis meiner Behauptung finde. Als betonter Begriff aber — und dies ist der zweite Punkt, auf den ich in der Erklärung Gewicht lege — deutet das Wort ἀνθρώπου auf einen Gegensatz, der sich freilich erst aus dem Verfolg der Gedanken entnehmen läßt. In dem Satze selbst ist nun, wie dies namentlich aus der Stellung von ἀνθρώπου hervorgeht, ein argumentum a minori ad majus bestimmt angedeutet; worin jedoch dieses bestehe, kann gleichfalls erst später entwickelt werden.

So kommen wir denn zunächst auf den 16. Vers, dessen Erklärung den ersten Haupttheil meiner Untersuchung bilden soll. Daß derselbe für die Auslegung Schwierigkeiten darbiete, die nicht geringer

als die des 20. Verses erscheinen dürften, ist bereits schon früher erwähnt worden. De Wette folgt in seinem Commentare der gewöhnlichen Auslegung, die wir als hinlänglich bekannt hier voraussetzen. In Bezug auf die von Tholuck (das A. T. im N. T. 1836. S. 52 ff.) versuchte Erklärung macht er zwar einige wesentliche Schwierigkeiten bemerklich, übersieht jedoch andere nicht minder erhebliche, welche der von ihm gebilligten Auslegung im Wege stehen und dieselbe, wie ich glaube, kaum als möglich erscheinen lassen. Was mich zu dieser Behauptung bestimmt, ist zunächst die Rücksicht auf Grammatik und Wortgebrauch. Namentlich muß ich in dieser Beziehung auf den Artikel von *ἐπαγγελίαι* und auf das Wort *ἐῤῥέθησαν* hinweisen. De Wette will unter den *ἐπαγγελίαις* Stellen verstanden wissen wie 1 Mos. XIII, 15; XVII, 8, wo es heißt: „dir und deinem Samen will ich dies Land geben." Von dieser Verheißung war jedoch im Vorhergehenden mit keinem Worte die Rede gewesen, sondern lediglich von derjenigen, in welcher es heißt: „in dir sollen alle Heiden gesegnet werden." Was soll nun der Artikel? Er könnte höchstens gebraucht sein, um auf die *ἐπαγγελίαι* als auf etwas Notorisches hinzuweisen. Dem steht aber entgegen, daß der Begriff hier nicht zuerst in den sachlichen Zusammenhang eintritt, sondern daß schon V. 8 von einer dem Abraham gegebenen Verheißung, auf welche noch kurz vorher im 14. Verse die Worte: *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται* hinwiesen, speziell die Rede war. Hier also anzunehmen, dem Apostel hätten V. 16 andere Verheißungen vorgeschwebt, als eben diejenige, die er früher theils ausdrücklich genannt, theils wenigstens andeutungsweise bezeichnet hatte, scheint mir in grammatischer Hinsicht jeden Falls unzulässig. Was ferner das Wort *ἐῤῥέθησαν* anlangt, so soll dieses nach der gewöhnlichen Auslegung hier so viel als „zugesagt" oder „gegeben" heißen. Diese Bedeutung kann ich aber in dem Sprachgebrauche durchaus nicht begründet finden, und es ist vor Allem zu untersuchen, ob die im N. T. sonst übliche Bedeutung des Wortes, wonach es namentlich bei Anführungen aus der Schrift gebraucht wird, nicht auch hier zutreffe, zumal da das folgende: *οὐ λέγει* auf ein Citat des Alten Testamentes bestimmt hinweist. —

Die bemerkten sprachlichen Schwierigkeiten scheinen mir nun, schon für sich allein genommen, zur Widerlegung der gewöhnlichen Erklärung erheblich genug; es kommen aber noch andere nicht minder wichtige Bedenken hinzu, die im Sinn und Zusammenhang der ganzen Stelle begründet liegen. De Wette bemerkt, man habe hier die Behandlung einer alttestamentlichen Stelle durch Midrasch (allegorische Deutung) anzunehmen, und findet in der Art derselben einen Widerspruch mit Röm. IV, 13. 16. Aber, müssen wir fragen, worin ist denn das Midraschistische angedeutet? Allerdings begegnen wir in der angezogenen Stelle des Römerbriefes, sowie auch später in Cap. IV. 22 ff. unseres Briefes einer Auslegung dieser Art; sie wird jedoch in der ersten Stelle durch ein verändertes Wort (*τοῦ κόσμου*) und in der zweiten durch die Worte: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* sehr bestimmt als solche bezeichnet, und was sie namentlich in der letzteren Stelle immerhin Auffallendes für uns haben möge, — durch jene ausdrückliche Bemerkung wird dasselbe wenigstens beträchtlich gemildert scheinen. Hier nun hätte meines Erachtens eine Andeutung, daß die betreffenden Worte allegorisch zu fassen seien, um so weniger fehlen dürfen, da der Apostel nicht etwa eine bloße Anknüpfnng an eine Schriftstelle behufs der Veranschaulichung eines Satzes, sondern vielmehr einen förmlichen Beweis in Bezug auf das richtige Verständniß der fraglichen Verheißung zu geben im Sinne hatte. Was ferner jenen angeblichen Widerspruch zwischen dem Brief an die Römer und dem Brief an die Galater anlangt, so kann ich diesen, selbst abgesehn von der Bedenklichkeit dogmatischer Folgerungen, bei einem so gewandten

und tiefsinnigen Denker, wie sich uns Paulus in seinen Schriften überall zu erkennen gibt, am wenigsten glaublich finden. Es kommt aber noch ein Umstand hinzu, um die Schwierigkeiten der hergebrachten Erklärung noch höher zu steigern. In Betreff der Verheißungen nämlich müssen die Ausleger von ihrem Standpunkte aus sagen, sie seien für Christus gegeben worden. Dies entbehrt jedoch meiner Ansicht nach jedes im Zusammenhange irgend begründeten Sinnes. Denn nicht für Christus, auch nicht, wie de Wette will, in Christus, sondern lediglich in Bezug auf Christus sind die gemeinten Verheißungen gegeben worden. Was zur Beseitigung dieser Schwierigkeit von de Wette bemerkt wird, daß nämlich die *εὐλογία* das heiße die *κληρονομία* eben sowohl Christo, als seinen Gläubigen angehöre, scheint mir keineswegs eine genügende Auskunft, und ich muß dagegen namentlich anführen, daß eben jene *εὐλογία*, für deren allegorische Bezeichnung die *κληρονομία* gelten soll, als wesentlich identisch mit der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* von Paulus bezeichnet wird, Christus also lediglich als Urheber, nicht aber als Miterbe derselben zu denken ist. *)

So viel über die Schwierigkeiten, die der gewöhnlichen Auffassung unserer Stelle theils von Seiten der Sprache, theils von Seiten des Sinnes und Zusammenhanges entgegenstehen. Ich komme nunmehr zur Darlegung meiner eigenen Ansicht.

Zweierlei ist es, was mir in der hergebrachten Erklärung irrig scheint, nämlich erstens die Fassung der Dative *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* und zweitens die Deutung der hier gemeinten Verheißungen. Was zunächst jene Dative betrifft, so halte ich dieselben nicht für Dative des Interesses oder wie man sie sonst vom Standpunkte jener Erklärung aus nennen möge, sondern für Dative der Relation. Das Verbum *ἐρρέθησαν* nehme ich in seiner auch sonst üblichen Bedeutung, wonach es besonders zur Hinweisung auf Citate gebraucht wird. Demnach übersetze ich: „in Bezug auf den Abraham aber sind die Verheißungen ausgesprochen und in Bezug auf seinen Samen", d. h. besser: „auf den Abraham aber lauten die Verheißungen und auf seinen Samen." Diese Fassung der Dative *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* sowie auch später (V. 19) des Dativs *ᾧ* bei *ἐπήγγελται* hat nicht die geringste Schwierigkeit, da sie im griechischen Sprachgebrauche hinlänglich begründet ist. (Man vergl. über den Dativ des Bezuges oder der Rücksicht R. Kühner Ausführl. Gramm. der gr. Spr. §. 581. K. W. Krüger Griech. Sprachl. §. 48. 5). Weniger leicht zu beantworten ist die andere Frage, wie wir den Begriff *αἱ ἐπαγγελίαι* zu deuten haben. Daß derselbe auf Verheißungen gehe, die im Vorhergehenden bereits genannt waren, ist schon früher von mir bemerkt und als unabweisbare Forderung der Grammatik geltend gemacht worden. Hiergegen könnte man nun Zweierlei einwenden: erstens, daß im Vorhergehenden nur von einer, nicht aber von mehreren Verheißungen die Rede gewesen sei, und zweitens, daß sich diese Verheißung auf den Abraham allein, nicht aber, wie hier vorausgesetzt scheine, auf den Abraham und seinen Samen bezogen habe. Der erste Einwand erledigt sich leicht, wenn man mit Tholuck (das A. T. im N T. 1836. S. 52) und mit de Wette z. d. St. annimmt, daß zwar nur eine Verheißung gemeint sei, diese eine aber durch den Plural als öfters wiederholt bezeichnet werde. Für die Erklärung genügt es jedoch nicht, bei jenem Plural bloß darauf hinzuweisen, daß der Apostel damit die öftere Wiederholung andeute; — es darf meines Erachtens auch nicht un-

*) Die Worte *εἰς Χριστόν* im 17. Verse mache ich deshalb nicht als Beweis geltend, weil die Aechtheit derselben kritischen Zweifeln unterworfen ist.

bemerkt bleiben, warum er sie andeute. Den Grund hiervon finde ich in dem Pragmatismus des Gedankens klar ausgesprochen. Man erinnere sich nur des von dem Begriffe *διαθήκη* gebrauchten Ausdrucks *κεκυρωμένην* V. 15 (parallel mit *προκεκυρωμένην* V. 17), und man wird sich von der Nothwendigkeit jenes Plurals leicht überzeugen können. Die Wiederholung der Segensverheißung vertritt nämlich bei dem göttlichen Bunde, wie dies die Beziehung auf das Gegenbild eines menschlichen Bundes erforderte, die für den Gedanken wichtige Idee der Bestätigung, und der im 17. Verse vorkommende Ausdruck *προκεκυρωμένην* findet eben in diesem Gebrauche des Plurals seine Erläuterung. Schwieriger erscheint die Beseitigung des zweiten Einwands. Allerdings wird in der V. 8 angeführten Verheißung nur Abraham als derjenige genannt, in welchem alle Heiden sollten gesegnet werden; aber es folgt daraus nicht, daß deshalb dem Apostel hier andere Verheißungen vorgeschwebt haben müßten. Denn man vergesse nicht, was der ganze Zusammenhang und namentlich auch das Wort *προευηγγελίσατο* V. 8 bestimmt andeutet, daß die Erfüllung dieser Verheißung als abhängig von dem Kommen des Glaubens (vgl. III. 25. 26) und dieses hinwiederum als abhängig von dem Kommen des verheißenen Samens (vgl. III, 19) gedacht wird. Der erste Theil der Verheißung (*ἐν σοὶ ἐνευλ. π. τ. ἔ.*) steht demnach in einer wesentlichen Beziehung zum zweiten (*ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλ. π. τ. ἔ.*), und wenn folglich V. 8 nur der erste erwähnt wird, so geschieht dies unter stillschweigender Voraussetzung des zweiten. Es folgt hieraus, daß man den Artikel vor *ἐπαγγελίαι* nicht über Gebühr pressen darf. Paulus will mit demselben nur insofern auf die früher erwähnte Verheißung deuten, als diese ihrem wesentlichen Gehalte nach die *εὐλογία* für alle Heiden zum Gegenstand hatte.

Wir müssen nun aber auf die Dative *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* noch einmal zurückkommen. Durch ihre Stellung (der erste steht mit Nachdruck am Anfang, der zweite mit Nachdruck am Ende des Satzes) geben sich dieselben deutlich als betonte Begriffe von gleicher Wichtigkeit zu erkennen.*) Der Grund dieser Hervorhebung ist klar: der erste soll dazu dienen, den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, der zweite dazu, den Zusammenhang mit dem Folgenden herzustellen. Vorher nämlich hatte Paulus nachgewiesen, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben und nicht aus dem Gesetze komme; jetzt will er nachweisen, daß das Gesetz nicht die Bestimmung gehabt habe, die Segensverheißung umzustoßen. Hatte er demnach vorher nur den Theil der Verheißung hervorgehoben, in welchem von Abraham die Rede war, um daran zu zeigen, daß der Gegenstand der Verheißung, die *εὐλογία*, allen denen zu Theil werde, die da glaubten, wie Abraham geglaubt habe, so hebt er jetzt den anderen Theil hervor, in welchem von dem Samen Abrahams die Rede ist, um daran nachzuweisen, daß die Verheißung, ohne durch das Gesetz irgend wie alterirt zu werden, in (dem historischen) Christus ihre Erfüllung gefunden habe. So sagt er denn, theils anknüpfend an das Vorhergehende, theils hinweisend auf das Nachfolgende: „auf den Abraham aber lauten die Verheißungen und auf seinen Samen.“ In den Worten: *οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστός* stoßen wir jedoch abermals auf mehrfache Schwierigkeiten. Die Partikel *καί* vor *τοῖς σπέρμασιν* zeigt, daß uns Paulus mitten in die Worte der Schrift einführt, in denen jene Verheißung enthalten ist. Offenbar haben wir nun hier das Citat V. 8 zu ergänzen; es kann jedoch auffallen, daß die Präposition *ἐν* nicht wiederholt ist, was man nach eben jenem Citate der Gleichförmigkeit wegen erwarten möchte. In der

---

*) Ueber diese Art der Inversion vgl. R Kühner Ausf. Gramm. der gr. Spr. §. 863. 3.

That scheint dieser Mangel der Präposition die Ausleger irre geführt und zu der Meinung bestimmt zu haben, daß hier an die Verheißung 1 Mos. XIII, 15; XVII, 8 zu denken sei. Die Weglassung des ἐν kann aber bei näherer Prüfung durchaus nicht befremden. Allerdings gebe ich zu, daß die Anknüpfung an jene bereits angeführte Verheißung, wenn Paulus die Präposition wiederholt hätte, schon durch ihre Form an sich deutlich geworden wäre; aber nöthig war, wie ich ausdrücklich bemerken muß, die Wiederholung nicht. Um sich hiervon bestimmt zu überzeugen, braucht man die angezogenen Schriftworte, wie sie V. 8 und hier in ihren einzelnen Bestandtheilen vorliegen, nur ganz mechanisch zusammenzustellen und dadurch zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden. Wir erhalten dann die Worte: ὅτι*) ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ καὶ τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη, und dies ist das Citat, das meiner Ansicht nach dem Apostel hier vorschwebte. Auch der strengste Kritiker wird gegen jene Form des Satzes, wie sie eben festgestellt wurde, Nichts zu erinnern finden. Die Uebersetzung der LXX hat freilich in der Stelle 1 Mos. XXVIII, 14, die unserm Citate am ähnlichsten lautet, die Präposition wiederholt; es war dies aber dort lediglich der Wortstellung wegen eine Nothwendigkeit und würde mithin hier, wo ein solcher Fall nicht vorliegt, zumal bei dem freien Gebrauche, den die neutestamentlichen Schriftsteller von der alexandrinischen Uebersetzung machen, durchaus nicht in Betracht kommen. Nur das darf am Schlusse dieser Erörterung nicht unbemerkt bleiben, daß Paulus zur Weglassung der Präposition aus einem doppelten Grunde berechtigt war: einmal, weil bei copulativer Verbindung von Begriffen die Weglassung der Präposition überhaupt weit gewöhnlicher ist, als die Wiederholung (vergl. K. W. Krüger Griech. Sprachl. §. 68. 9), und sodann, weil durch den Artikel vor ἐπαγγελίαι der deutlichste Fingerzeig zum richtigen Verständniß der Worte gegeben schien.

Nächst dem Mangel der Präposition verursacht in τοῖς σπέρμασιν der Plural eine nicht unerhebliche Schwierigkeit. Es fragt sich nämlich, warum der Apostel ein so großes Gewicht darauf lege, daß in jener Verheißung nicht von vielen Samen, sondern nur von einem einzigen die Rede sei. Aus der Bemerkung des Hieronymus: „nunquam plurali numero semina scripta reperi“ möchte ich nicht wie de Wette schließen, daß man hebräisch im tropischen Sinne nicht so sagen könne. Ohne Zweifel nämlich ist die Bemerkung, daß der Plural in jener Bedeutung nicht vorkomme, bei dem fraglichen Begriffe auch auf andere Sprachen z. B. auf die griechische und die deutsche auszudehnen, und doch finde ich weder in der einen, noch in der anderen den Plural hier anstößig. Der Gebrauch eines Wortes erscheint überhaupt als gerechtfertigt, sobald er im Zusammenhange der Darstellung dem Begriffe desselben nicht zuwider ist. Was aber will der Apostel hier mit dem Plural? Er will deutlich in der Idee des σπέρμα Ἀβραάμ bestimmte Individuen unterscheiden. Diese Unterscheidung war aber, um Mißverständnissen vorzubeugen, durchaus nöthig. Früher nämlich (V. 7) hatte Paulus diejenigen, die da gläubig wären (τοὺς ἐκ πίστεως), υἱοὺς Ἀβραάμ genannt und sie zugleich als diejenigen bezeichnet, die den Segen Abrahams erben d. i. gesegnet werden sollten mit dem gläubigen Abraham (V. 9.). Jetzt will er nachweisen, daß die Verheißung jenes Segens durch das Gesetz keineswegs umgestoßen, sondern vielmehr dazu gegeben sei, um in dem historischen Christus als dem Samen Abrahams erfüllt zu werden. Zu dem Ende verweist er auf das, was in der Verheißung dem auf Abraham bezüglichen ἐν σοί beigefügt werde und deutlich

---

*) Bei unveränderter Anführung der Worte Jemandes steht das vorgesetzte ὅτι, die Stelle unseres Anführungszeichen vertretend, rein pleonastisch. Vergl. K. W. Krüger Griech. Sprachl. §. 65. 1. Anm. 2.

auf Christus gehe. Es lag hier aber die Möglichkeit nahe, die Worte καὶ τῷ σπέρματί σου so zu verstehen, daß man den Begriff σπέρμα als Collectivbegriff faßte und mit den im 7. Verse erwähnten υἱοῖς Ἀβραάμ für identisch hielt. Daraus hätte sich dann die Folgerung ergeben müssen, daß die Segensverheißung nicht in Christus, sondern in den Gläubigen ihre Erfüllung gefunden habe, und einem solchen Mißverständniß will der Apostel begegnen, wenn er ausdrücklich darauf hinweist, daß in den Verheißungsworten nicht wie von vielen Samen d. i. im Plural gesagt sei: καὶ τοῖς σπέρμασιν, sondern wie von einem d. i. im Singular: καὶ τῷ σπέρματί σου. Jeder Einzelne also, welcher zur Zahl der V. 7 erwähnten υἱοὶ Ἀβραάμ gehört, wird hier als ein σπέρμα Ἀβραάμ aufgefaßt und von der Vielheit dieser einzelnen σπέρματα, denen die Segensverheißung gelte, dasjenige σπέρμα, in dem sie erfüllt sei, bestimmt und nachdrücklich unterschieden. Dieses letztere in seiner Einzelheit denkt Paulus als das σπέρμα κατ' ἐξοχήν d. i. als dasjenige σπέρμα, welches einzig in seiner Art und daher mit jenen anderen, deren πίστις ihn zum Objecte habe, nicht in Parallele zu setzen sei. Den Plural τοῖς σπέρμασιν nehme ich also nicht mit Tholuck und Olshausen für „Nachkommenschaften," sondern mit de Wette und den älteren Auslegern für „einzelne Nachkommen." Gegen die Auffassung der zuerst erwähnten Ausleger muß ich namentlich geltend machen, daß es ihr zufolge nicht heißen dürfte: ὡς ἐπὶ πολλῶν, sondern vielmehr: ὡς ἐπὶ πλειόνων: denn zu πολλῶν hat man doch jeden Falls σπερμάτων zu ergänzen, und ein Paar Nachkommenschaften können doch nicht viele genannt werden. Daß dagegen σπέρμα wie das entsprechende Wort im Hebräischen einen einzelnen Nachkommen bezeichnen könne, wird für den Singular von allen Auslegern zugegeben und findet auch in der Stelle 1 Mos. IV, 25 einen sicheren Beleg. Ist nun der Singular in diesem Sinne nicht anstößig, warum soll es dann der Plural sein, sobald die Natur des Gedankens zum Zweck einer Unterscheidung ihn nöthig machte? Daß sonst der Plural sich nicht so gebraucht findet, kann in der That hier wenig Gewicht haben: denn es erklärt sich dies leicht aus dem Umstand, daß zu einem solchen Gebrauche überhaupt nur in höchst seltenen Fällen Anlaß gegeben war. Steht es aber, sobald das Bedürfniß dazu vorhanden ist, dem Sprechenden frei, nicht nur seltene Wörter und Wortformen zu gebrauchen, sondern selbst sogar neue zu bilden, vorausgesetzt, daß ihr Sinn aus dem Zusammenhange klar und eine deutliche Analogie ersichtlich ist, so kann es auch hier nicht im Mindesten auffallen, wenn der Apostel wegen des ihm vorschwebenden Gegensatzes den Singular τῷ σπέρματί σου urgirt, um aus dem Nichtgebrauch des Plurals die Beziehung auf Christus als nothwendig nachzuweisen. Was von Tholuck (das A. T. im N. T. S. 51) behauptet wird, der Gebrauch des Plurals in dem Sinne von einzelnen Nachkommen sei logisch unmöglich, ist mir nicht einleuchtend gewesen.

Meine Erklärung des 16. Verses könnte ich hiermit schließen; wir begegenen jedoch später im 29. Verse nochmals dem Ausdrnck σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, und ich darf daher diese Stelle um so weniger unerörtert lassen, da die Ausleger aus derselben Anlaß genommen haben, zwischen dem 16. und 29. Verse einen inneren und wesentlichen Zusammenhang anzunehmen. Nach der Ansicht Tholuck's (Das A. T. im N. T. S. 55) soll der Ausdruck σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ mit dem V. 16 und 19 erwähnten σπέρμα dergestalt zusammenfallen, daß in allen drei Stellen jenes Wort als ideale Erweiterung des Begriffes Χριστός von der gläubigen Nachkommenschaft des Patriarchen, die in Christus ihre persönliche Einheit habe (vgl. 1 Kor. XII, 12), nicht aber von dem persönlichen Christus zu nehmen sei. Gegen diese Auffassung sind von de Wette im Commentar z. d. St. wichtige Bedenken erhoben worden, und so begründet mir diese auch scheinen mögen, so muß ich doch die Ansicht des Letzteren

daß die Bezeichnung *σπέρμα* V. 16 und 19 von dem persönlichen Christus, V. 29 dagegen als collective Erweiterung des Begriffes *Χριστός* zu nehmen sei, wenigstens in einem Punkte für irrig halten. In Betreff des 29. Verses nämlich kann ich nicht glauben, daß in dem Ausdruck *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* eine Hinweisung auf die Worte der Verheißung: *καὶ τῷ σπέρματί σου* überhaupt irgend enthalten ist. Soll nun aber die Stelle Cap. III, 29 ihrem Sinne nach näher erörtert werden, so ist die Frage nicht zu umgehen, wie die Verheißung: *ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη* (V. 8) zu deuten sei, da der Ausdruck *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* gerade auf sie bestimmt hinweist. Es sei mir daher über jene Worte und die damit in Verbindung stehenden *καὶ τῷ σπέρματί σου* (V. 16) eine kurze Abschweifung gestattet.

Zu Cap. III, 8 unseres Briefes erwähnt de Wette die verschiedenen Auslegungen, welche in Betreff der fraglichen Worte vorzugsweise zu bemerken sind. Keine derselben scheint mir völlig befriedigend: bei den einen vermisse ich die Angemessenheit des Sinnes, bei den andern die Angemessenheit der sprachlichen Begründung. Auf eine Beurtheilung derselben einzugehen, würde zu weit führen; nur in Bezug auf die Erklärung de Wette's will ich meine Bedenken nicht unerwähnt lassen. Die Präposition *ἐν* zunächst für gleichbedeutend mit *σύν* zu nehmen,*) verstößt, wie ich glaube, gegen den Sprachgebrauch und möchte wohl im 9. Verse, da dieser vermöge seiner Anknüpfung durch *ὥστε* von der Verheißung erst die Folge hervorhebt, nur einen scheinbaren Halt finden. Was ferner das Verbum *ἐνευλογεῖσθαι* betrifft, so scheint mir die Uebersetzung desselben durch „mitgesegnet werden" eben so wenig im Sprachgebrauche begründet. Ich erkläre mir die Stelle auf folgende Weise. Die Präposition *ἐν* sowohl vor *σοί* als in der Zusammensetzung mit *εὐλογεῖσθαι* **) bezeichnet hier, entsprechend dem hebräischen בְּ, meiner Ansicht nach nichts Anderes, als was sie auch sonst (vergl. K. W. Krüger Griech. Sprachl. §. 68. 12. Anm. 4) so häufig bezeichnet, nämlich die Sphäre, in welcher ein Gegenstand als befindlich gedacht wird, hier also die Sphäre des Seins oder Lebens, in welcher sich das Subject *πάντα τὰ ἔθνη* befinden muß, wenn das Prädicat *ἐνευλογηθήσονται* für dasselbe Gültigkeit haben soll. Dies ist jedoch zur Erklärung nicht ausreichend; wir müssen vielmehr annehmen, das Wort *ἐνευλογηθήσονται* stehe hier brachylogisch und sei zugleich mit Prägnanz gebraucht. Demgemäß ergänze ich zu *ἐν σοί* V. 8 und später zu *τῷ σπέρματί σου* V. 16 passende Participien ***), zu dem ersten nämlich das Participium des Aoristes, *εὐλογηθέντι*, zu dem zweiten das Participium des Futurums, *εὐλογηθησομένῳ*. Hiernach gestaltet sich denn die Erklärung der Verheißungsworte, wie wir dieselben aus V. 8 und V. 16 hier zusammenfassen, auf folgende Weise: „in der Lebensgemeinschaft mit dir, der du gesegnet wurdest, und mit deinem Samen, der gesegnet sein wird, werden alle Heiden gesegnet werden." Setzen wir nun dies mit denjenigen Gedanken in Verbindung, welche hier im nächsten Umkreis der Darstellung liegen, so ergibt sich uns Folgendes als der Sinn der Verheißungsworte, wie er dem Apostel vorgeschwebt

---

*) De Wette bemerkt zwar zu *ἐν σοί*, es bedeute „in deiner Gemeinschaft;" er faßt dies aber, wie das eingeklammerte *σύν* mit der Verweisung auf V. 9 zeigt, deutlich in dem Sinne von „mit."

**) In dieser soll die Präposition die schon ausgedrückte Beziehung nur noch stärker hervorheben.

***) Dieser brachylogische Gebrauch eines Verbum finitum, aus welchem man ein Participium zu entnehmen hat, findet sich im Griechischen häufig. Vgl. R. Kühner Ausf. Gram. der gr. Spr. §. 852. 2. g. K. W. Krüger Griech. Sprachl. §. 56. 16. Ueber den prägnanten Gebrauch eines zusammengesetzten Verbums s. R. Kühner §. 853. 2.

haben muß: „wie du darin gesegnet wurdest, daß dein Glaube dir zur Gerechtigkeit gerechnet ward (III, 6), so werden auch alle Heiden in der Lebensgemeinschaft mit dir, d. h. wenn sie glauben, wie du geglaubt hast, gesegnet werden (III, 7. 29); und wie dein Same, der in der Fülle der Zeit (IV, 18) kommen soll (III, 19), darin gesegnet sein wird, daß er, selbst ein Gerechter, der sündigen Welt die Gerechtigkeit bringt (III, 13. 14), so werden auch alle Heiden in der Lebensgemeinschaft mit ihm, d. h. wenn sie an ihn als den Bringer der Gerechtigkeit glauben, der Rechtfertigung und dadurch der Fülle des Segens theilhaftig werden (III, 24 ff.)."

Nach dieser Abschweifung über den Sinn der Verheißungsworte, die durch den Ausdruck *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* veranlaßt wurde, kommen wir wieder auf die Erklärung des 29. Verses zurück. Aus dem Vorhergehenden weiterschließend will Paulus hier sagen: „gehört ihr nun Christo an, so seid ihr, obschon Bekehrte aus den Heiden, doch eben darin, daß ihr Christo angehört*), ein Same**) und zwar ein echter Same (*σπέρμα* emphatisch gebraucht) d. h. echte Söhne eben jenes Abraham, dem die Verheißung gegeben ist, daß in der Lebensgemeinschaft mit ihm alle Heiden sollten gesegnet werden, und ihr könnt euch folglich, was auch die Irrlehrer dagegen sagen mögen, mit vollem Rechte als Erben jenes Segens betrachten." Der Grund dieser Schlußfolgerung ist klar: die Lebensgemeinschaft mit Christus (*τὸ Χριστοῦ* oder *ἐν Χριστῷ εἶναι*) ist eine Lebensgemeinschaft mit Abraham: denn sie beruht auf dem Glauben. Welcher Theil der Verheißung bei den Worten: *τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστὲ καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* dem Apostel vorgeschwebt habe, ob der erste (*ἐν σοὶ ἐνευλ. π. τ. ἔ.*) oder der zweite (*ἐν τῷ σπέρματί σου κ. τ. λ.*), ergibt sich aus dem Bemerkten von selbst. Unstreitig nämlich ist es der erste Theil, und man darf sich nicht etwa durch das Wort *σπέρμα* zur Annahme des Gegentheiles verleiten lassen. Der Ausdruck *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* ist also seinem Sinne nach ganz parallel mit dem früher gebrauchten *υἱοὶ Ἀβραάμ*, wie dies zurückweisend auf V. 8 und dadurch mittelbar auf V. 7 die Worte *κατ' ἐπαγγελίαν* eben so bestimmt andeuten, als V. 16 der Artikel vor *ἐπαγγελίαι* die Beziehung auf die V. 8 erwähnte Verheißung deutlich bezeichnete. Gemäß dem verschiedenen Pragmatismus des Gedankens faßt Paulus den Ausdruck *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* hier wesentlich anders, als im 16. Verse: wie derselbe dort individuell gebraucht wurde, so steht er hier collectivisch, nur deshalb vertauscht mit dem ganz synonymen *υἱοὶ τοῦ Ἀβραάμ*, weil kurz vorher (V. 26) die Christo Angehörigen *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ* genannt waren, mithin ohne auffallenden Mangel an Gewandtheit der Darstellung nicht gleich hernach wieder *υἱοὶ τοῦ Ἀβραάμ* heißen konnten. Eine Beziehung auf Christus also als das *σπέρμα Ἀβραάμ* vermag ich in dem Ausdruck durchaus nicht zu finden.

Ist nun, wie wir im Vorhergehenden nachwiesen, in V. 16 und 29 die Gleichheit des Wortes *σπέρμα* eine bloß zufällige, so kann aus dem 29. Verse keine Folgerung gezogen werden, die meiner Erklärung des 16. Verses entgegenstände, und es muß daher bei dem schon gewonnenen Ergebniß bleiben, daß Paulus mit den Worten: *καὶ τῷ σπέρματί σου* nichts Anderes als den persön-

---

*) Die Partikel *ἄρα* bezeichnet (vgl. K. W. Krüger Griech. Sprachl. §. 69. 8) das aus einer vorliegenden Thatsache Ersichtliche. Am natürlichsten also hat man hier nach dem Zusammenhange zu ergänzen: *ἐν αὐτῷ τούτῳ, ὅτι Χριστοῦ ἐστε*, nicht aber mit de Wette: „weil Christus der Same ist."

**) Es ist nicht zu übersetzen „der Same," obgleich dies, da *σπέρμα* Prädicat ist, an sich möglich wäre.

lichen Christus meint, denselben Christus, der auch nachher (V. 19) mit den Worten: *τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται* deutlich bezeichnet wird. Am Schlusse meiner Erörterung über den 16. Vers muß ich aber noch einmal auf die Behauptung de Wette's zurückkommen, daß zwischen Röm. IV, 13. 16 und Gal. III, 16 in der midraschistischen Behandlung eines Schriftwortes ein Widerspruch Statt finde, insofern dort die Verheißung von der *κληρονομία τῆς γῆς* auf die Gläubigen, hier aber auf Christus bezogen werde. Diese Behauptung, die ich schon früher bestreiten mußte, erledigt sich durch die von mir entwickelte Erklärung des 16. Verses von selbst, da ihr zufolge eine ganz andere Verheißung gemeint ist, hinsichtlich welcher von einer midraschistischen Behandlung überhaupt keine Rede sein kann. Beide Stellen sind wesentlich verschieden und dürfen daher nicht als gleich neben einander gestellt werden.

Wir wenden uns nun zur Erklärung der folgenden Verse, die wir deshalb nicht übergehen dürfen, weil sie theils mit dem 16., theils mit dem 20. Vers in wesentlicher Verbindung stehen. „Wird doch," hatte Paulus V. 15 gesagt, „der Bund eines Menschen, sobald derselbe einmal bestätigt ist, von einem anderen Menschen nicht aufgehoben oder durch hinzugefügte Bestimmungen abgeändert." Diesen in menschlichen Verhältnissen anerkannten Rechtsgrundsatz wendet er nun auf den Bund Gottes an, der mit Abraham in der auf Christus bezüglichen Segensverheißung errichtet und durch wiederholte Aussprüche feierlich bestätigt war. Auch diesen Bund, will er V. 17 sagen, kann das vierhundert und dreißig Jahre später gegebene Gesetz nicht ungültig machen, um die Verheißung aufzuheben. Den Grund, warum dies nicht möglich sei, entwickelt Paulus V. 18. „Denn wenn das Erbe," sagt er, „aus dem Gesetze kommt, so kommt es nicht mehr aus der Verheißung; dem Abraham aber ist Gott durch Verheißung gnädig gewesen." Offenbar will der Apostel hiermit sagen, die Verheißung werde deshalb durch das Gesetz nicht umgestoßen, weil der Bund, den Gott mit Abraham gemacht habe, eben auf Verheißung beruhe und Gott seinen eigenen Bund unmöglich aufheben oder ändern könne. Es ergibt sich dies mit logischer Nothwendigkeit aus dem Zusammenhange; aber die prägnante Kürze des Ausdrucks verursacht hier einige Dunkelheit. Der erste der beiden Sätze: *εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκ ἔτι ἐξ ἐπαγγελίας* enthält eine Folgerung, die aus der Annahme gezogen wird, daß von dem in V. 17 Gesagten das Gegentheil Statt finde. Aus dem Gesetze nämlich würde das Erbe d. i. der Segen *) möglicher Weise nur dann kommen, wenn die Verheißung, deren Gegenstand jener Segen ist, durch das Gesetz als aufgehoben zu denken wäre. Wie widerlegt nun Paulus jene Folgerung? Natürlich dadurch, daß er die Voraussetzung widerlegt, auf die sie gegründet ist. Demgemäß sagt er: *τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός.* Unstreitig will der Apostel die in Betreff Abrahams angeführte Thatsache als Etwas bezeichnen, was jener Voraussetzung widerspreche und dieselbe als unmöglich erscheinen lasse. Den Sinn jener Worte fasse ich demnach in folgender Weise: „der Annahme aber, daß das Erbe aus dem Gesetze komme, steht die Thatsache entgegen, daß Gott dem Abraham, als er einen

---

*) In diesem Sinne ist das Wort *κληρονομία* nach dem sachlichen Zusammenhange hier aufzufassen. Die Idee des Segens aber ist gleichbedeutend mit der Idee des Heiles, als deren Bezeichnung das Wort *κληρονομία*, ohne daß eine allegorische Beziehung auf das Land der Verheißung ausdrücklich vorhergeht, bekanntlich auch sonst (vergl. Act. XX, 32; Ephes. I, 14) nicht ungebräuchlich ist.

Bund mit ihm errichtete, nicht durch Gesetz, sondern durch Verheißung *) (d. h. nicht dadurch, daß er ihm Gesetz, sondern dadurch, daß er ihm Verheißung gab) sich gnädig erwiesen hat" **). Mit welchem Rechte nun Paulus diese Thatsache als Widerlegung jener Annahme hinstelle, erhellt klar aus dem Zusammenhang und bedurfte daher keiner näheren Ausführung. Gott müßte, will er sagen, wenn das Erbe aus dem Gesetze und nicht mehr aus der Verheißung käme, seinen eigenen Bund gebrochen haben; dies aber anzunehmen, erscheint nach dem V. 15 Bemerkten durchaus unstatthaft. Ist also die Voraussetzung nichtig, daß das Erbe aus dem Gesetze kommt, so ist auch die Folgerung nichtig, daß es nicht mehr aus der Verheißung kommt, und es muß dagegen als unzweifelhaft feststehn, daß die Verheißung durch das Gesetz nicht aufgehoben, mithin auch nach Offenbarung desselben noch gültig sei.

Hier ergibt sich nun deutlich, inwiefern der betonte Begriff *ἀνθρώπου* ein argumentum a minori ad majus und die Partikel *ὅμως* einen verschwiegenen Concessivsatz in sich schließt. Der Sinn des Ganzen von V. 15 bis 18 ist nämlich dieser: „wird schon der Bund eines Menschen, sobald er rechtskräftig gemacht ist, von einem anderen Menschen nicht umgestoßen (ergänze: wiewohl Menschen doch fehlbar sind und folglich in Widerspruch mit einander gerathen können) ***): so kann noch viel weniger der Bund Gottes, der mit Abraham in Beziehung auf dessen Samen d. i. in Beziehung auf Christus gemacht und vorher bestätigt ist, kurz, der Bund Gottes in der Verheißung von Gott selbst wieder umgestoßen und dafür das Gesetz als dasjenige, was die Erlangung des Segens vermitteln sollte, an die Stelle getreten sein (ergänze: weil Gott unfehlbar ist und folglich nicht in Widerspruch mit sich selbst kommen kann)."

So weit geht die Beweisführung des Apostels, in welcher dargethan wird, daß das Gesetz nicht die Bestimmung gehabt habe, die Verheißung umzustoßen. Konnte nun aber, wie aus dem Vorhergehenden folgen mußte, das Gesetz weder den Segen Abrahams bringen, noch auch die Verheißung dieses Segens zu nichte machen, so mußte nothwendig die Frage entstehen, wozu dasselbe, wofern es nicht als etwas Unnützes gelten solle, überhaupt da sei. Diese Frage bedurfte einer Erörterung, und Paulus wirft sie daher V. 19 auf, um sie selbst zu erledigen und dadurch zu einem neuen Momente der Darstellung, dem Nachweis von der Unmöglichkeit eines Widerstreites zwischen Gesetz und Verheißung, sich auf passende Weise den Weg zu bahnen. Wie entscheidet er nun jene Frage? Er beantwortet sie dahin, daß er erklärt, das Gesetz sei als That-

---

*) Durch Inversion werden die Objecte *τῷ Ἀβραάμ* und *δι' ἐπαγγελίας* deutlich als die betonten Begriffe hervorgehoben, und zwar schließt das zweite als Gegensatz in sich: *καὶ οὐ διὰ νόμου.*

**) Das Verbum *χαρίζεσθαι* nehme ich hier mit Schott in seiner intransitiven Bedeutung „gnädig sein," ohne jedoch im Uebrigen der Erklärung desselben beizutreten. Was über die Stellung von *κεχάρισται*, wenn man es in der angegebenen Bedeutung nehme, von Meyer bemerkt wird, trifft allerdings die von Schott, nicht aber die von mir vorgeschlagene Auslegung, weil der letzteren zufolge *κεχάρισται* gar nicht als betonter Begriff erscheint.

***) In Bezug auf den durch *ὅμως* angedeuteten Concessivsatz könnte es scheinen, als sei ein dem Apostel fremder Gedanke von mir eingelegt worden. Einem Einwurf dieser Art im Voraus begegnend verweise ich darauf, daß jeder Concessivsatz einen dem Gedanken seines Hauptsatzes scheinbar entgegenstehenden Grund angibt. Ist nun, wie dies namentlich in Betreff unserer Stelle Niemand bestreiten wird, dieser letztere deutlich von der Art, daß kein anderer Grund möglich ist, so erscheint die Ergänzung nicht als eine willkürlich gerathene, sondern vielmehr als eine in der Natur des Gedankens begründete und also mit Nothwendigkeit aus demselben gefolgerte.

sache göttlicher Offenbarung *τῶν παραβάσεων χάριν* *) zu der Verheißung hinzugekommen **), d. h. es sei dazu gegeben worden, um den Uebertretungen zu wehren (vergl. V. 24), nicht also wie die Verheißung, um vermöge des Glaubens die *δικαιοσύνη* zu bewirken (vgl. V. 8), und zwar habe es dieser Bestimmung so lange dienen sollen, bis das *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ*, auf das die Verheißung laute ***), mit einem Worte, bis Christus erschienen wäre. Es liegt hierin Zweierlei: nämlich erstens, daß der Zweck des Gesetzes ein anderer sei, als der Zweck der Verheißung, und zweitens, daß dieser Zweck (der pädagogische, wie ihn Paulus V. 24 näher bezeichnet) nur für eine bestimmte Zeit, nämlich für die Zeit des Lebens vor Christus, gelten sollte. Beide Momente sind nun aber im dialektischen Fortschritt des Gedankens gleich wichtig. Aus dem ersten mußte gefolgert werden, daß das Gesetz, da es eben einem anderen Zwecke, als die Verheißung diene, auch der Verheißung nicht widersprechen könne; aus dem zweiten ergab sich, daß das Gesetz, da es seinem pädagogischen Zwecke eben nur für die Zeit des Lebens vor Christus dienen sollte, in der Zeit des Lebens nach und in Christus oder in der Sphäre des Glaubens nothwendig eine andere Stellung erhalten habe. Beide Folgerungen zieht der Apostel. Wie aber gelangt er zu der ersten? Ich antworte: Durch die Sätze: *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.* Und so wären wir denn an den Worten angekommen, deren Erklärung ich als den zweiten Hauptheil meiner Untersuchung bezeichnet hatte.

Vor Allem müssen wir hier diejenigen Einzelheiten erläutern, die in sprachlicher Hinsicht für die Auslegung am meisten Gewicht haben. Wir fragen zunächst, wie der Artikel vor *μεσίτης* zu fassen sei, ob individuell, oder generisch. Die meisten neueren Ausleger nehmen ihn generisch, und de Wette erklärt dies, ohne jedoch einen Grund dafür anzugeben, für die allein richtige Fassung †). Den Artikel individuell zu nehmen, so daß man aus dem Vorhergehenden *οὗ ἐν χειρὶ προσετέθη ὁ νόμος* zu ergänzen hätte, würde nicht bloß keine Schwierigkeit haben, sondern durch den Zusammenhang geradezu als geboten erscheinen, wenn Paulus auf den Aorist *προσετέθη* in den zu seiner Schlußfolgerung gehörigen Sätzen gleichfalls Präterita folgen ließe. Da aber in denselben Präsentia stehen (offenbar mit Rücksicht auf das im Schlußsatz zu ergänzende Präsens *ἐστί*), so halte ich die individuelle Fassung des Artikels grammatisch für unzulässig und entscheide mich daher bestimmt für die generische. Was ferner den Genitiv *ἑνός* betrifft, so steht dieser die Angehörigkeit bezeichnend (possessiv), und es

---

*) Durch die Stellung wird *τῶν παραβάσεων* als betonter Begriff bezeichnet, der als Gegensatz *καὶ οὐχ ὥσπερ ἡ ἐπαγγελία τῆς ἐκ πίστεως δικαιοσύνης χάριν* in sich schließt.

**) Ueber den bloß scheinbaren Widerspruch von *προσετέθη* mit *οὐδεὶς ἐπιδιατάσσεται* V. 15 vgl. man Meyer und de Wette z. d. St.

***) Der Dativ *ᾧ* bei *ἐπήγγελται* (V. 19) ist, wie schon früher bemerkt wurde, ein Dativ des Bezuges, ganz so gebraucht wie V. 16 die Dative *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*. Mit richtigem Tacte fühlte dies Winer, welcher erklärt: in quem facta erat, quem spectabat promissio; eben so Usteri und Baumgarten-Crusius, alle drei meiner Ansicht nach nur darin irrend, daß sie die Dative *τῷ Ἀβρ. κ. τῷ σπ. αὐτ.* nicht ebenso auffaßten.

†) Warum de Wette, obwohl den Artikel generisch nehmend, doch die Uebersetzung durch den unbestimmten Artikel als falsch bezeichnet, ist mir nicht klar gewesen. Es leuchtet nämlich ein, daß der unbestimmte Artikel hier in einer ganz anderen Weise gebraucht ist, als V. 19 in den Worten „durch die Hand (den Dienst) eines Mittlers." Bezeichnete nämlich dort derselbe einen einzelnen Mittler im Gegensatze zu anderen, so bezeichnet er hier, wo der Sinn des Satzes allgemeiner Art ist, einen einzelnen als Vertreter der Gattung. Der unbestimmte Artikel kann demnach unter Umständen auch das Genus eines Begriffes bezeichnen, und im vorliegenden Falle erscheint mir derselbe dem Geiste unserer Sprache weit angemessener, als der bestimmte.

bedarf mithin kaum der Bemerkung, daß man Nichts dabei zu ergänzen hat. Eine weitere Frage ist, ob der Genitiv ἑνός in dem ersten nnd der Nominativ εἷς in dem zweiten Satze als Wörter von gleicher oder von verschiedener Bedeutung zu nehmen sind. Eine Berechtigung, auch nach so kurzem Zwischenraume wie hier dasselbe Wort in verschiedenem Sinne zu gebrauchen, ist an und für sich nicht zu bestreiten; sie erscheint aber — und dies darf auch hier nicht übersehn werden — stets an die Bedingung geknüpft, daß eine angenommene Identität der Bedeutung ohne alle Schwierigkeit als Etwas zu erkennen ist, was auf eine Ungereimtheit oder einen Widerspruch führen würde. In Stellen z. B. wie Matth. VIII, 22; X, 39 ist dies deutlich der Fall; hier aber wird es Niemand behaupten können, und ich sehe darin eine Nöthigung, an der Identität der Bedeutung festzuhalten. Es folgt hieraus ganz von selbst, daß als Nominativ von ἑνός nicht das Neutrum ἕν, sondern das Masculinum εἷς zu betrachten ist. Die Reihe dieser sprachlichen Erörterungen beschließe ich mit der Partikel δέ, die sich hier zwei Mal gebraucht findet. Das erste Mal ist sie anknüpfend, das zweite Mal, entsprechend dem lateinischen atqui, fortschließend aufzufassen.

So viel über die Worterklärung der beiden Sätze, hinsichtlich der ich von Winer in keinem wesentlichen Punkt abweiche. Versuchen wir nun auch den Sinn unserer Stelle zu erörtern. Vers 19 hatte der Apostel vom Gesetze gesagt, es sei ἐν χειρὶ μεσίτου gegeben worden. Aus der Idee eines μεσίτης argumentirt er nun weiter, um V. 21 zu dem Schlusse zu gelangen, daß das Gesetz nicht gegen die Segensverheißungen Gottes sei. So knüpft er denn an die Worte ἐν χειρὶ μεσίτου zunächst den Satz an: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Offenbar ist, wenn wir den Artikel vor μεσίτης generisch fassen, der Sinn dieser Worte: ein Mittler aber ist nicht ein Mittler bloß zwischen Einem, sondern zwischen Zweien. Die letzten Worte „ἀλλὰ δυοῖν“ spricht aber Paulus nicht aus, weil sie durch das stark zu betonende ἑνός, das noch dazu durch seine Stellung gehoben wird, als sich von selbst verstehend erscheinen mußten *). Fassen wir nun den Sinn jenes Satzes auf die angegebene Weise, so enthält derselbe eine ganz allgemeine, von Niemand bestrittene oder zu bestreitende Wahrheit, die Paulus nur dazu anführt, um eine für seinen Zweck wichtige Folgerung daraus herzuleiten. Es wird demnach jener allgemeine Satz zunächst auf den vorliegenden Fall, wo von der Offenbarung des Gesetzes ἐν χειρὶ μεσίτου die Rede war, speciell angewendet. Auf diesen bezogen mußte er den Gedanken ergeben: auch bei der Mittlerschaft Mose's ist nicht Einer, sondern sind vielmehr Zwei betheiligt gewesen: Einer von denselben ist Gott und Einer das Volk Israel. Diese Anwendung wird jedoch mit Rücksicht auf die zu ziehende Folgerung nicht ganz, sondern nur theilweise ausgesprochen. Daß nämlich das Volk Israel Einer von jenen Beiden sei, zwischen denen Mose bei Offenbarung des Gesetzes als Mittler eintrat, — dieser Gedanke war dem Apostel für seinen Zweck durchaus gleichgültig und unerheblich; daß aber Einer von denselben Gott sei, der Gott, in dessen Idee es liegt, daß er sich nicht selbst widersprechen kann, — dieser Gedanke mußte ihm um so wichtiger und bedeutungsvoller erscheinen. Jenen Gedanken übergeht daher Paulus mit Stillschweigen; diesen dagegen hebt er mit desto größerem Nachdruck hervor und läßt somit als Anwendung auf jenen allgemeinen Satz: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν nur dies folgen: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, d. h. Gott aber ist Einer, nämlich von den

---

*) In der Uebersetzung läßt sich diese Hervorhebung des in ἑνός liegenden Gegensatzes durch das eingeschaltete „bloß“ ausdrücken.

Beiden, an die man in dem vorliegenden Falle zu denken hat. Allerdings liegt nun in diesem vielgedeuteten Satze die bestimmte Erklärung, daß der Urheber des Gesetzes Gott sei; da jedoch der göttliche Ursprung des Gesetzes von Niemand bezweifelt wurde, so erhellt, daß der Satz nicht sowohl an und für sich, als vielmehr in seiner Verbindung mit anderen Sätzen seine eigentliche Bedeutung habe. Bevor ich ihn aber nach dieser Seite hin näher zu erläutern suche, muß ich Etwas vorausschicken, was uns, wie ich glaube, den weiteren Gang der Untersuchung klar und bestimmt vorzuzeichnen geeignet ist. Es betrifft dies den rhetorischen Accent eines im Zusammenhange der Stelle höchst bedeutsamen Satztheiles.

Daß bei der mündlichen Rede die Art der Betonung auf Sinn und Verständniß einen überaus wichtigen Einfluß habe, wird Niemand in Abrede stellen können. Hat man aber bei der Deutung des gesprochenen Wortes die Betonung wesentlich zu berücksichtigen, so muß man diese Rücksicht auch für die Deutung des geschriebenen gelten lassen, da das geschriebene Wort eben nichts Anderes ist, als ein im Geiste gesprochenes. Ein durch rhetorischen Accent besonders stark hervorgehobenes Wort kann in der That oft die Stelle eines Satzes vertreten, und es ist in solchen Fällen die Aufgabe des Auslegers, diejenigen Begriffe herauszufinden, die nach dem Zusammenhange der Darstellung einen ganzen Satz involviren können. Bei einem Schriftsteller namentlich, dem es mehr um schlichte Darlegung des Inhalts, als um künstlerische Vollendung der Form zu thun ist, der vom reichen Strome großer Gedanken fortgerissen eine Idee zuweilen mehr andeutet, als ausführt, — bei einem solchen Schriftsteller wird man doppelten Grund haben, auf den rhetorischen Accent in der Erklärung Gewicht zu legen. Von dieser Ansicht ausgehend glaube ich nun, daß in der vorliegenden Stelle der rhetorische Accent als unentbehrliches Mittel der Auslegung zu betrachten ist. Für den besonders stark zu betonenden Begriff aber, der in der Auffassung des Sinnes am meisten zu urgiren ist, halte ich ~~aber~~ für nicht das Prädicat *εἷς ἐστιν*, sondern das Subject *ὁ θεός*. Dieses letztere nämlich ist meines Erachtens — und auf diese Voraussetzung stützt sich meine ganze Erklärung — das für die Beweisführung des Apostels wichtigste Satzglied. Indem nun Paulus den Begriff *ὁ θεός* als den besonders zu betonenden hinstellt, setzt er bei dem Mangel eines graphischen Zeichens ohne Weiteres voraus, daß diese Hervorhebung aus dem Zusammenhange deutlich erhellen und das, was er damit sagen wolle, aus dem Wesen des betonten Begriffes sich nothwendig ergeben werde. Den Schlüssel zum Verständniß der Worte werden wir also, wie aus dem Gesagten hervorgehen muß, nicht sowohl in dem Satze selbst, als vielmehr in dem Verfolge der Rede zu suchen haben. Daß nämlich der Satz keineswegs für sich allein eine wesentliche Bedeutung haben, sondern lediglich dazu dienen solle, eine andere noch problematische Wahrheit ins Licht zu setzen, hatte sich schon im Vorhergehenden als vorläufiges Ergebniß der Untersuchung herausgestellt. Es entsteht also nunmehr die Frage: welches ist jene Wahrheit, die unser Satz im dialektischen Fortschritt des Gedankens zu vermitteln hat? Ich glaube, keine andere, als die V. 21 ausgesprochene, daß das Gesetz nicht gegen die Verheißungen Gottes sei. Die Partikel *οὖν* in dem angezogenen Verse fasse ich demnach als Consecutivpartikel und erkläre die Frage: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* mit genauem Anschluß an die beiden vorhergehenden Sätze folgender Maßen: „steht also, wenn Gott Einer von jenen Beiden ist, zwischen denen bei Offenbarung des Gesetzes ein Mittler eintrat, das Gesetz im Widerspruche mit den Segensverheißungen Gottes?“ Paulus verneint diese Frage durch seine gewöhnliche Formel: *μὴ γένοιτο*. Was also der Apostel bei der emphatischen Hervorhebung des Begriffes *ὁ θεός* im Sinne habe, ist nach diesen Erläuterungen nicht

schwer zu beurtheilen. Offenbar nämlich soll der betonte Begriff einen Gegensatz in sich schließen und zwar einen solchen, der bei aufmerksamer Berücksichtigung des Zusammenhanges aus dem Wesen jenes Begriffes erhellen muß. Ist aber in der aus unserem Satze gezogenen Folgerung von einem Widerspruche die Rede, der zwischen Gesetz und Verheißung, weil beide Gott zum Urheber haben, nicht könne gedacht werden, so ist als Gegensatz des betonten Begriffes ὁ θεός der Begriff eines Wesens anzunehmen, in welchem die Möglichkeit gegeben ist, daß es mit sich selbst in Widerspruch kommen könne, mit einem Worte, der Begriff eines fehlbaren Menschen. Obwohl nun an sich klar und verständlich, tritt doch dieser Gegensatz dadurch noch bestimmter hervor, daß er schon V. 15 u. w. in anderer Verbindung angedeutet und mithin den Lesern des Briefes noch gegenwärtig war. In jener Stelle nämlich hatten wir das Wort ἀνθρώπου als betonten Begriff aufzufassen, der als Gegensatz den Begriff ὁ θεός mit dem entgegenstehenden Attribute in sich schloß.

Fassen wir nun zusammen, was wir durch den bisherigen Gang der Untersuchung gewonnen haben, so erhellt deutlich, daß in den Worten: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν κ. τ. λ. bis μὴ γένοιτο ein hypothetischer Schluß mit fehlendem Obersatze, mit einem Worte, ein hypothetisches Enthymen enthalten ist. Den Obersatz haben wir aus der Partikel οὖν in der oben angegebenen Weise zu ergänzen; den Untersatz bilden die Worte: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν und den Schlußsatz die Frage: ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; mit der dazu gehörigen Antwort: μὴ γένοιτο. Abgesehen von dem Pragmatismus der Darstellung, der, wie bereits bemerkt wurde, an die Idee eines μεσίτης anknüpft, ist demnach die vollständige Schlußfolgerung so aufzufassen: „wenn Gott und nicht ein fehlbarer Mensch Urheber des Gesetzes ist, so steht das Gesetz nicht im Widerspruch mit den Verheißungen Gottes; nun aber ist Gott Urheber desselben; folglich widerspricht es auch nicht Gottes Verheißungen.“ Aus dem Wesen des Begriffes ὁ θεός d. i. aus der Idee Gottes folgert also Paulus die Unmöglichkeit eines Widerstreites zwischen Gesetz und Verheißung, und es ist hieraus klar, warum wir auf die emphatische Hervorhebung jenes Begriffes durch rhetorischen Accent ein so großes Gewicht legten.

Es sei mir hierbei noch eine Bemerkung verstattet. Um einzelne Begriffe als stärker betonte zu bezeichnen, bedienen wir uns beim Schreiben eines einfachen Mittels, ich meine, der Unterstreichung der betreffenden Wörter; die Alten jedoch verschmähten, wie wir nicht zweifeln können, alle dergleichen zur Verdeutlichung des Sinnes dienende Hülfen. In den Handschriften wenigstens, die noch dazu sämmtlich aus späterer Zeit stammen, finden sich, abgesehen von Abbreviaturen, beziehungsweise Interpunctions- und Accentzeichen, die sämmtlich hier nicht in Betracht kommen, niemals rhetorische, sondern stets nur kritische Zeichen. Hätte nun Paulus, wie dies sonst seine Gewohnheit und im Alterthum überhaupt viel mehr als bei uns Sitte war, den Brief an die Galater einem Nachschreiber dictirt, so könnte es am wenigsten auffallen, wenn das Bedürfniß nicht in ihm entstanden wäre, den Mangel eines graphischen Zeichens, welches den Begriff ὁ θεός als einen stark zu betonenden kenntlich gemacht hätte, durch irgend einen verdeutlichenden Zusatz zu ersetzen und dadurch dem Verständniß seiner Leser auf wirksame Weise nachzuhelfen. Denn gesprochen ist der Satz auch ohne erläuternde Hinzufügung seinem Sinne nach völlig klar und verständlich. Uebrigens scheint mir die Stelle unseres Briefes Cap. VI, 11 keineswegs ein sicherer Beleg für die Behauptung, daß Paulus diesen Brief ausnahmsweise eigenhändig geschrieben habe, und namentlich macht Meyer in seinem kritisch-exegetischen Commentare gewichtige Gründe geltend, um den Beweis zu liefern, daß nur die mit Cap. VI, 11 beginnende Nachschrift des Briefes, nicht aber auch das Vorhergehende von der Hand des Apostels geschrieben sei.

Doch ich kehre wieder zum Gegenstande meiner Untersuchung zurück. Paulus hatte also V. 21 den Schluß gezogen, daß das Gesetz, weil es Gott und nicht einen fehlbaren Menschen zum Urheber habe, der Verheißung nicht widersprechen könne. Diesen Satz aber wollte er, ganz im Geiste seines dialektischen Verfahrens, nicht ohne nähere Begründung lassen. So folgt denn, durch die Partikel *γάρ* angeknüpft und in apagogischer Form auftretend, der Beweis jenes Satzes in den Worten: *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη. Ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσι.* Es leuchtet ein, daß Paulus in diesem Beweise — und gerade darin besteht dessen dialektische Schärfe — an bereits Entwickeltes und als unumstößlich Vorausgesetztes anknüpft. Einer genaueren Besprechung dieser Stelle kann ich nun aber, da sie mit dem Vorhergehenden im engsten Zusammenhange steht und auf dasselbe ein noch helleres Licht wirft, hier um so weniger ausweichen, als ich dieselbe nicht in allen ihren Beziehungen so erläutert finde, wie es mir durch den Pragmatismus der Darstellung deutlich geboten scheint. Wir gehen daher zunächst zur Erörterung des Einzelnen in den beiden zusammengehörigen Sätzen über. In dem ersten Satze: *εἰ γὰρ ἐδόθη κ. τ. λ.* bis *ἡ δικαιοσύνη* haben wir eine hypothetische Periode, die wir nach ihren beiden wesentlichen Theilen, der Bedingung und der Folgerung, näher betrachten müssen. Die Form derselben — *εἰ* mit dem Indicativ des Aoristes und im Folgerungssatze das Imperfect mit *ἄν* — zeigt unwidersprechlich, daß wir hier eine bloß gedachte Voraussetzung vor uns haben, von welcher der Redende bestimmt andeutet, daß sie sammt ihrer Folgerung der Wirklichkeit widerstreite und mithin die Annahme des Gegentheiles als nothwendig erscheinen lasse. Liegt also im Bedingungssatze der Gedanke: so aber ist das Gesetz nicht als Etwas gegeben worden, das da könnte lebendig machen (ergänze: sondern dazu ist die Verheißung da*)), so liegt im Nachsatze als nothwendige Folgerung: so aber kommt die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetze (ergänze: sondern aus dem Glauben**), der sich auf die Verheißung gründet). Obgleich nun der zuletzt erwähnte Gedanke schon an und für sich in dem Folgerungssatze enthalten war, so ist er doch für die Beweisführung viel zu wichtig, als daß es hinreichend gewesen wäre, ihn bloß andeutungsweise auszusprechen. Paulus hebt ihn daher in dem zweiten Satze (V. 23) bestimmt und ausdrücklich hervor, indem er zugleich diejenigen Momente hinzufügt, die den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu vermitteln geeignet waren. Auch hier betrachten wir vor Allem die einzelnen Beziehungen und Begriffe, die bei der Erklärung dieses Satzes hauptsächlich in Betracht kommen. Die Partikel *ἀλλά*, hier zu übersetzen durch „so aber," bezeichnet lediglich den Gegensatz gegen die vorausgegangene Folgerung: *ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη*, und es soll durch den Widerspruch mit einer als wahr anerkannten Behauptung — denn eine solche enthält der durch *ἀλλά* eingeführte Satz — eben jene Folgerung als unwahr erwiesen werden. Bei den Worten: *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν* sind die Ausleger in Bezug auf die Fassung des Prädicates nicht einig. Hinsichtlich der Wortbedeutung desselben verweise ich auf de Wette, der den Gebrauch von *συγκλείειν* im Commentar z. d. St. und zu Röm. XI, 32 treffend und gründlich erläutert hat. Für die Sinnerklärung des Satzes aber scheint mir ein Umstand von Wichtigkeit, den die Ausleger, wie ich glaube,

---

*) Durch die Stellung als betonter Begriff bezeichnet schließt *νόμος* als Gegensatz in sich: *καὶ μὴ ἐπαγγελία.*

**) Zu *ἐκ νόμου* gehört als Gegensatz: *καὶ οὐκ ἐκ πίστεως*, wie gleichfalls aus der Stellung deutlich erhellt.

nicht gehörig beachtet haben: ich meine die Stellung der Begriffe *συνέκλεισεν* und *ὑπὸ ἁμαρτίαν*. In Betreff des ersteren bemerkt Meyer mit vollem Recht, er sei des Nachdrucks wegen vorangestellt: es darf aber auch in Betreff des letzteren nicht unbemerkt bleiben, daß derselbe gleichfalls des Nachdrucks wegen an das Ende des Satzes getreten ist. Eine ähnliche Hervorhebung zweier Begriffe durch Inversion hatten wir V. 16 in den Worten: *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*. (Vgl. R. Kühner Ausführl. Gram. der griech. Spr. §. 864. 2. 3). Deutlich also werden die genannten Begriffe als betonte hervorgehoben, die als Gegensatz in sich schließen: *καὶ οὐκ ἐξέκλεισεν οὐδὲν ὡς ὑπήκοον τῇ δικαιοσύνῃ*. Was nun Paulus damit bezweckt, daß er sich auf solche Aussprüche der Schrift bezieht, in denen von der Sündhaftigkeit aller Menschen die Rede ist, erhellt klar aus dem angegebenen Gegensatze, den wir aus der Stellung der Begriffe gefolgert haben. Der Apostel will damit sagen: wenn die Schrift erklärt, daß alle Menschen ohne Ausnahme der Sünde unterworfen seien, so erklärt sie damit zugleich, daß aus dem Gesetze Keiner eine Gerechtigkeit habe. Den Zweck dieser Erklärung aber spricht er selbst in den Worten aus: *ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσι*, wobei zu beachten ist, daß hier, wie auch Meyer richtig bemerkt, der abstracte Begriff *ἡ ἐπαγγελία* metonymisch für den concreten *τὸ ἐπηγγελμένον* gebraucht ist, eine Vertauschung, die ihren Grund lediglich in dem Pragmatismus des Gedankens hat, da diesem zufolge dem Begriffe *νόμος* der Begriff *ἐπαγγελία* gegenübersteht. Gemeint ist übrigens mit der *ἐπαγγελία* nichts Anderes als die *εὐλογία*, welche der Apostel als identisch mit der *δικαιοσύνη* und deren Wirkung, der *ζωή*, auffaßt. Schließlich muß ich noch die Bemerkung hinzufügen, daß in dem Finalsatze: *ἵνα ἡ ἐπαγγελία κ. τ. λ.* abermals zwei Begriffe, nämlich *ἐκ πίστεως* und *τοῖς πιστεύουσι* durch ihre Stellung als betonte bezeichnet werden. Die gewöhnliche Stellung würde die sein, daß *τοῖς πιστεύουσι* als persönliches Object dem sachlichen Objecte *ἐκ πίστεως* voranginge und beide Objecte vor das Prädicat *δοθῇ* gestellt wären. (Vergl. R. Kühner Ausf. Gr. der gr. Spr. §. 862. 4). Durch Inversion werden nun beide Begriffe mit Nachdruck hervorgehoben, und zwar schließt der erste als Gegensatz in sich: *καὶ οὐκ**) *ἐκ νόμου* (vergl. Cap. II, 16), und der zweite: *καὶ οὐ τοῖς ἐξ ἔργων νόμου* (vergl. Cap. III, 10).

Nach diesen Bemerkungen über Einzelnes haben wir nun weiter zu untersuchen, wie die Stelle als Ganzes betrachtet und mit Rücksicht auf den Zusammenhang der Darstellung aufzufassen und zu erklären sei. Das Gesetz, hatte der Apostel gesagt, widerstreitet nicht den Segensverheißungen Gottes, weil Gott und nicht ein fehlbarer Mensch der Urheber desselben gewesen ist. Um diesen Satz zu beweisen, knüpft er nun an solche Wahrheiten an, die er früher bereits entwickelt hatte. Von einem Widerstreit zwischen Gesetz und Verheißung, will er sagen, könnte überhaupt nur dann die Rede sein, wenn das Gesetz zu demselben Zwecke, wie die Verheißung d. i. zum Zwecke des *ζωοποιῆσαι* gegeben wäre. Alsdann nämlich würde dasjenige, worauf die *ζωή* d. i. das Heil oder die *εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ* wesentlich beruht, die *δικαιοσύνη* nämlich, von der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes, nicht aber von dem, was sich auf die Verheißung stützt, d. i. von dem Glauben abhängig gemacht sein. Angenommen also, das Gesetz widerspräche der Verheißung, indem es nicht der Uebertretungen (s. V. 19), sondern des *ζωοποιῆσαι*

---

*) Ueber *οὐ* als Negation in einem Finalsatze, wie sie Cap. II, 16, und in einem hypothetischen Satze, wie sie Cap. II, 14 bei erklärender Antithese vorkommt, vgl. R. Kühner Ausf. Gr. §. 713. 1. Anm.

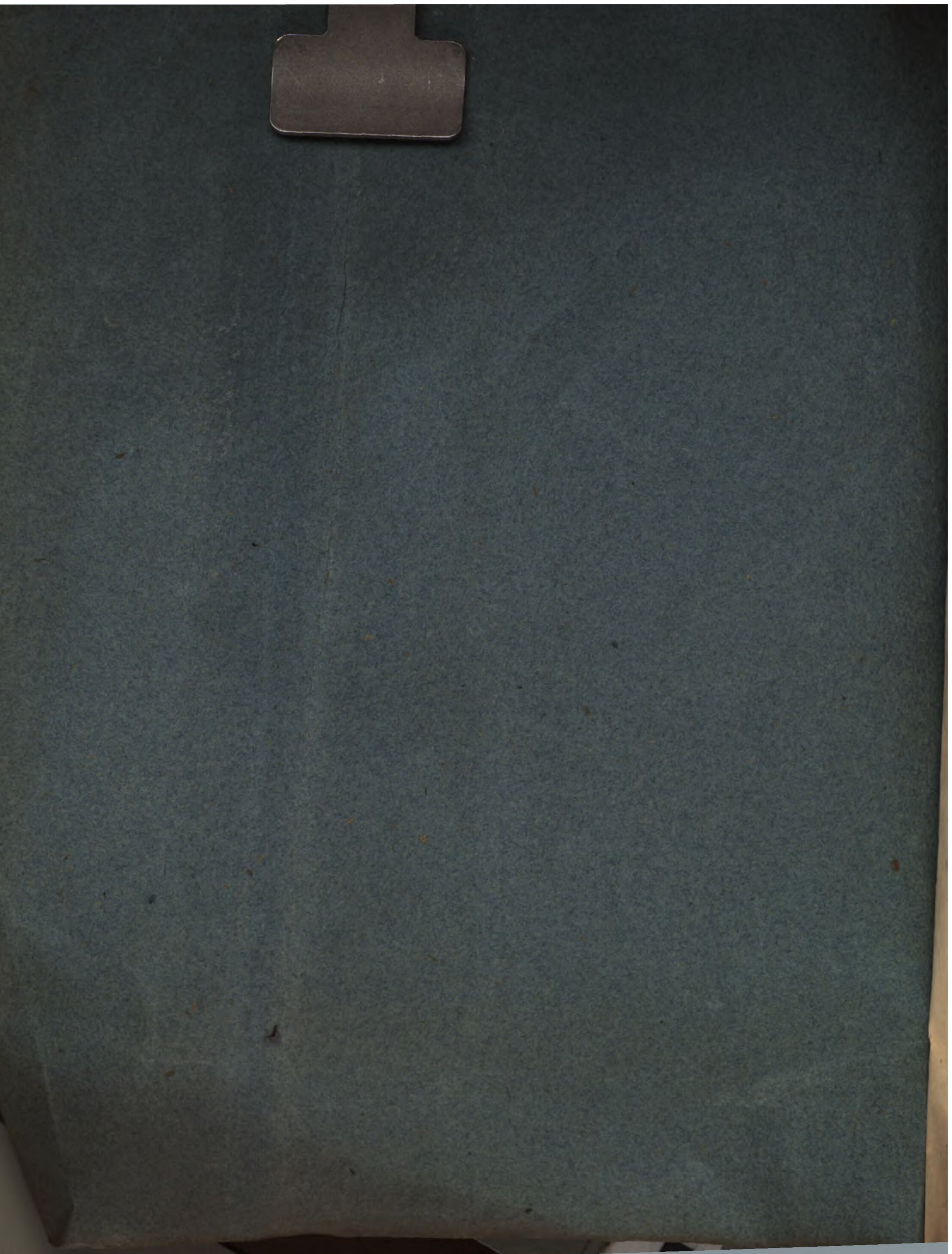
wegen gegeben wäre, so müßte offenbar — und dies ist der eigentliche Nerv des Beweises — Gott sich selbst widersprochen haben. Er hätte nämlich alsdann die Erlangung der δικαιοσύνη und durch diese auch der ζωή an eine Bedingung geknüpft, von welcher er vorauswußte*), daß sie nicht erfüllt werden konnte, da ja die Schrift und durch sie der Geist Gottes selbst (vergl. de Wette zu Cap. III, 8) ausdrücklich bezeuge, daß Alles, was Mensch heißt, unter der Sünde beschlossen und folglich bei Keinem von einer Gerechtigkeit aus dem Gesetze die Rede sei, — ein Widerspruch, welcher bei Gott, eben weil er Gott und nicht ein fehlbarer Mensch ist, nicht kann gedacht werden.

Hiermit bin ich denn am Schlusse meiner Erörterungen angelangt. Dem Apostel in der Entwicklung des Zusammenhanges noch weiter zu folgen, um die fein gesponnenen Fäden seiner Dialektik aufzusuchen und nachzuweisen, liegt außerhalb meines Zweckes, und ich breche daher ab.

---

*) Man vergleiche besonders die Worte: προϊδοῦσα ἡ γραφή, ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός (V. 8), wo zu ἐκ πίστεως als Gegensatz καὶ οὐκ ἐκ νόμου zu ergänzen ist.

Bayerische Staatsbibliothek München



BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Matthias, Georg W.

Exegetischer Versuch über Galat. III. 16. 20

[S.l.] 1849
4 Exeg. 552 k
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10354240-9